

LA APARICIÓN DEL OTRO EN ORTEGA Y GASSET

Martínez García, Jesús Ignacio

Universidad de Cantabria, martinig@unican.es

Abordar la crisis migratoria que vivimos es un formidable reto moral, político, jurídico, económico, cultural y también filosófico. El inmigrante es un desafío conceptual y cognitivo, que pone a prueba nuestro modo de pensar y ver el mundo. Implica, entre otras cosas, replantear el problema del *otro*. ¿Quién es ese otro que llama a nuestra puerta y nos exige una respuesta?

Aquí hay que tener en cuenta un dato significativo, característico de nuestro tiempo. Hasta ahora se daba por supuesto que el otro es básicamente *como yo*. Es *otro yo*. Se ponía en práctica un pensamiento *analógico* que resalta la igualdad de todos los hombres. ¿Cómo no sentirme comprometido, obligado hacia ese otro que es mi *semejante*?

Esta es la perspectiva que subyace a la fraternidad, tanto cristiana (todos somos hijos de Dios) como revolucionaria (prolongación del principio de igualdad), y a la solidaridad moderna. Las diferencias se ponen entre paréntesis o se relativizan. Es natural tender puentes hacia lo semejante. La simpatía es una vibración de equivalencias. Es más lo que nos une que lo que nos separa. La condición humana nos abarca a todos por igual¹. Si rechazamos al otro comprometemos nuestra propia humanidad.

En definitiva, se apela a un fondo *común*, a un fundamento *esencial*, a una *naturaleza* humana. El principio de hospitalidad que tan cautelosamente formulaba Kant era un asunto entre iguales. Y por eso, en nombre de una misma dignidad y una idea de humanidad, requería plantearse no como un sentimiento contingente (filantropía) sino como un derecho, como una cuestión de principio².

Sin embargo en el pensamiento contemporáneo se ha dado un giro sorprendente a esta cuestión: ahora se acentúa la diferencia. Se parte de la *alteridad*. Incluso, como ocurrirá

¹ Hay también abismos de la semejanza. Recordemos el apóstrofe de C. BAUDELAIRE, *Las flores del mal*, edic. bilingüe de A. Verjat y L. Martínez de Merlo, Cátedra, Madrid, 2008: “– Hypocrite lecteur, – mon semblable, – mon frère!” (“Au lecteur”, p. 78).

² Cfr. I. KANT, *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico*, trad. de J. Muñoz, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, p. 95. Pero los sentimientos siguen siendo importantes y en *La Metafísica de las Costumbres*, trad. de A. Cortina y J. Conill, Tecnos, Madrid, 1989, considera la *sympathia moralis* como un deber de *humanidad* (cfr. pp. 327 y ss.).

en Levinas o en Derrida, de una alteridad radical. Estamos rodeados de extraños. El mismo sujeto está impregnado de alteridad: hay una alteridad constitutiva de la identidad³. Descubrimos que “el extranjero está en nosotros”⁴. Nosotros mismos somos una articulación de diferencias. Todo se pone más difícil. El compromiso con el otro exige atravesar diferencias⁵.

Entre las razones que explican este giro se encuentra la necesidad de evitar el universalismo homogeneizador a que tiende el planteamiento clásico. Las sociedades actuales, muy diversificadas, requieren un pensamiento radicalmente pluralista, abierto a la diferencia. La sociedad moderna se caracteriza por “una constante producción de otredad”⁶. La igualdad ya no puede ser uniformidad⁷. Lo *analógico* cede el paso a lo *dialógico*. No puede haber *reductio ad unum* sino trabajo con la multiplicidad. La *unitas multiplex* es una de las exigencias de la complejidad⁸.

La problemática de la igualdad deriva hacia la conjunción en modos de complementariedad. La cuestión del reconocimiento de la diversidad se vuelve crucial. La potencia del reconocimiento (y ésta es una novedad de Hegel frente a Kant) reside en activar la dialéctica de la diferencia. No es proclamación de similitudes ni igualación sino reconocimiento de lo otro y generación de alteridad. La dialéctica es “un *pasar a*

³ P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, trad. de A. Neira, Siglo XXI, Madrid, 1996, plantea una *alteridad* que es “constitutiva” de la *ipseidad* (p. XIV). Pues “la alteridad no se añade desde el exterior a la ipseidad, como para prevenir su derivación solipsista, sino que pertenece al tenor de sentido y a la constitución ontológica de la ipseidad” (p. 352).

⁴ J. KRISTEVA, *Extranjeros para nosotros mismos*, trad. de X. Gispert, Plaza y Janés, Barcelona, 1991, p. 233. Es preciso “reconocer nuestra inquietante extranjería”, pues “el extraño está en mí, por lo que todos somos extranjeros”. Y “si yo soy extranjero, no existen los extranjeros” (p. 233).

⁵ S. ŽIŽEK, *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*, trad. de D. Alou, Anagrama, Barcelona, 2016, advierte que “la mayor parte de los refugiados *no* son ‘personas como nosotros’ (no porque sean extranjeros, sino porque *nosotros* mismos no somos ‘personas como nosotros’)” (p. 95). Por eso nuestro “deber ético” de ayudarles no puede basarse en una “empatía humanitaria” que resultaría insuficiente, de modo que “la universalidad humanista que está condenada al fracaso es la universalidad de semejantes que se reconocen a sí mismos en los demás, es decir, que ‘saben’ que independientemente de nuestras preferencias políticas y religiosas somos todos iguales y compartimos los mismos miedos y pasiones” (p. 88).

⁶ N. LUHMANN, *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, trad. de C. Fortea, Paidós, Barcelona, 1997, p. 17.

⁷ Así J. HABERMAS, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, trad. de J. C. Velasco y G. Vilar, Paidós, Barcelona, 1999, frente a un “universalismo despiadadamente asimilador y unificador”, defiende un “universalismo altamente sensible a la diferencia” que “abarca a la persona del otro o de los otros en su alteridad” (p. 23). Frente a la uniformidad, inclusión “no significa aquí incorporación en lo propio y exclusión de lo ajeno” sino que “los límites de la comunidad están abiertos para todos, y, precisamente también para aquellos que son extraños para los otros y quieren continuar siendo extraños” (p. 24).

⁸ Cfr. E. MORIN, *Introducción al pensamiento complejo*, trad. de M. Pakman, Gedisa, Barcelona, 1994, p. 34.

otro”. Nos encontramos con que “algo deviene otro y lo otro en general deviene otro”. Lo *otro* “deviene lo *otro* de lo *otro*”⁹.

El pensamiento de la semejanza es estático, constatativo, *reiterativo*; el pensamiento de la diferencia es dinámico, productivo, *innovador*. No es un pensamiento de sustancias, de permanencias, sino de procesos. El primero tiende a la identidad (entendida como la preservación de rasgos distintivos), el segundo está abierto a transformaciones (desencadena cambios por parte de todos)¹⁰. La diferencia deja de concebirse con obstáculo y se convierte en palanca de dinámicas posibles. Esto exige plantear no tanto actualidades como potencialidades, abriendo una dimensión de futuro. Es un pensamiento inventivo. Frente a lo dado aparece lo construido. Frente a lo redundante lo sorprendente.

En el pensamiento de la semejanza el acento se pone en *nosotros*, frente a los otros. Es asimétrico: los otros tendrán que parecerse cada vez más a nosotros, hasta confundirse con nosotros. La integración es *asimilación*. Nosotros quedamos a salvo. Pero el pensamiento de la diferencia exige entrar en un proceso recíproco de “alteración”.

En la problemática de la alteridad se sitúa, de forma pionera y decidida, Ortega y Gasset. Es un dato no suficientemente conocido, aunque lo trata en una de sus obras más significativas, *El hombre y la gente*, que recoge preocupaciones de sus últimos años y quedó inacabada. Interesa ponerlo de manifiesto, recogiendo algunas de su propuestas, que siguen dando que pensar.

El pensamiento de Ortega se aprecia bien al contrastarlo con el de Husserl, con quien entra en polémica¹¹. Husserl tiene la audacia de abordar el análisis de la “experiencia del otro”. Pero tiende a acentuar las similitudes, por más que su aproximación esté cargada de matices y prevenciones. El “paso hasta el ‘otro’”, el pensamiento en “el modo ‘otro’”, se efectúa desde el yo y será una derivación del yo. El otro tiene que hacerse patente en mí. El otro será “otro yo” y el acento se pone en el yo: “*Alter* quiere decir *alter ego*, y el *ego* implicado soy yo mismo”¹².

Para captar al otro se efectúa un “traspaso de sentido”. El otro recibe su sentido desde el mío. Sin embargo se preguntará si esta captación puede ser realmente “transparente” o no

⁹ G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Para uso de sus clases*, trad. de R. Valls, Alianza, Madrid, 1997, §§ 84 y 95, pp. 186 y 197.

¹⁰ P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, cit., pp. XII y ss., distingue la “identidad-*idem* o *mismidad* (que se opone a lo diferente, a lo cambiante o variable) de la identidad-*ipse* o *ipseidad* (que implica alteridad).

¹¹ Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, en *Obras completas*, Alianza Editorial y Revista de Occidente, Madrid, 1983, Tomo VII, pp. 160 y ss.

¹² E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas. Introducción a la fenomenología*, trad. de J. Gaos y M. García Baró, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1985, pp. 171, 182 y 173.

logra despejar la opacidad el otro. Al efectuar una “transferencia analogizante” se proyectan parecidos en una aproximación “asemejadora”. Pero habría que ver hasta qué punto puede así mostrarse algo “realmente nuevo”, la novedad del otro. Se produce una “asimilación”, una “igualación de sentido”, al menos “en tanto que no aparezcan incompatibilidades”, en tanto que no haya datos que “anulen esa transferencia en una conciencia de ‘diferente’”. El otro me muestra un yo que “no soy yo mismo”, pero no obstante aparecerá como una “modificación” de mi yo¹³.

¿Cómo llegar a “lo que del otro es inaccesible”? Habría que evitar la dinámica proyectiva que se contenta con duplicaciones del yo, que interfieren en el acceso al otro. Pues hay que descubrir un yo “ajeno” y “extraño”, que no sería pensable como análogo. Necesitaríamos una “especie de accesibilidad” paradójica “de lo que es inaccesible”¹⁴.

Husserl es bien consciente de las tensiones que atraviesan su propuesta, que desemboca en paradojas: “El ‘otro’ remite, por su sentido constituido, a mí mismo; es otro es reflejo de mí mismo, y, sin embargo, no es propiamente reflejo: es un análogo de mí mismo y, de nuevo, no es, sin embargo, un análogo en el sentido habitual”¹⁵.

El yo es el protagonista, que ejerce y se reafirma como tal, aunque no deje de experimentar la constante inquietud por ese otro que le desafía y se le escapa. El otro está *constituido* por el yo y hay un déficit de alteridad. Prima la proyección asimiladora sobre el *contraste*. Por eso, más allá de Husserl, necesitamos reconocer al otro el *poder constituyente*. Estamos todavía lejos de imaginar hasta qué punto se invertirá la perspectiva. El yo quedará sacudido por el otro y finalmente se definirá como otro.

Veamos ahora la perspectiva orteguiana, la “alternativa”, en la que el punto de referencia será el *alter*.

Hay que partir de que no estamos solos pues “lo primero que aparece en su vida a cada cual son los otros hombres”. La circunstancia de nuestra vida es ante todo un “mundo compuesto de hombres”. Por eso el hombre está necesariamente “abierto al otro, al *alter* que no es él”. Es constitutivamente “*altruista*” (sin que esto signifique que esa apertura sea favorable o no)¹⁶.

Pero nuestras posiciones (y por lo tanto nuestras perspectivas) difieren y “se excluyen”: “no son interpenetrables”. Sólo yo estoy *aquí*, ocupando un sitio concreto que me excluye de todos los demás. Tú estás *ahí*, próximo (y serás mi prójimo) o en la lejanía

¹³ *Ibidem*, pp. 177, 174, 183, 176 y 178.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 177 y 178.

¹⁵ *Ibidem*, p. 154

¹⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, cit., pp. 149 y 150.

de un *allí*. Desde el *aquí* en que me encuentro obtengo mi perspectiva peculiar. Por eso, aunque vivimos juntos, “no coinciden suficientemente nuestros mundos”. Son “campos pragmáticos distintos”. Cada uno está en su mundo, “fuera del otro”, por lo que “somos radicalmente forasteros”. Nos rodean “otras ‘vidas humanas’, cada una con su mundo propio, incommunicante, en cuanto tal, con el mío”¹⁷.

El otro es también un yo, es un *ego*; pero es a la vez otro, es *alter*: es “un *alter ego*”. De este modo se presenta como “contradictorio”. El *alter ego* es “un yo que no soy yo sino que es precisamente otro, por tanto no-yo”. En el “*mundo mío*” se introduce un ser “con un mundo suyo que, originariamente, no es el *mío*”. En el horizonte de mi vida aparece “otra vida, en sentido estricto incommunicante con la mía y que tiene su mundo, un mundo ajeno al mío, un *otro mundo*”. Y “todas esas resistencias y *negaciones de mí*” que son los otros entran a formar parte de mi vida, “son mías”, son “un no-yo *mío*”¹⁸.

Quizá pensaba que los otros son como yo, pero ahora veo que son ajenos, incluso contrarios: “hay anti-yos”. El otro y su mundo “me son absolutamente ajenos, absolutamente extranjeros, extraños a mí y a todo lo mío”. El otro es para mí un extranjero y un extraño: es “el esencial extranjero”. Pero se introduce en mi vida “con su *ego* fuera del mío y su mundo incommunicante con el mío”, con su mundo “para mí inasequible, inaccesible, si hablamos con rigor”. Irrumpe así “lo radicalmente otro, lo inaccesible, lo impenetrable”. Con la presencia del otro “descubro lo inaccesible *como* tal, lo inaccesible en su inaccesibilidad”¹⁹.

La insistencia en la alteridad implica replantear la teoría de la comunicación. La comunicación requiere atravesar barreras, romper una incommunicación primaria. Los otros hombres “son en su radical realidad incommunicantes conmigo” y “sólo cabe entre nosotros una relativa e indirecta y siempre problemática comunicación”²⁰. La comunicación será una gestión de la incommunicación.

¿Cómo expresar la extraña realidad que es el otro en mí? No hay más remedio que recurrir a la paradoja: “Esta es la enorme paradoja: que en mi mundo aparecen, con el ser de los otros, mundos ajenos al mío *como tales*, esto es, como ajenos, que se me presentan como impresentables, que me son accesibles como inaccesibles, que se patentizan como esencialmente latentes”²¹.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 126, 132 y 141.

¹⁸ *Ibidem*, p. 159.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 191, 159-160, y 175.

²⁰ *Ibidem*, p. 175.

²¹ *Ibidem*, p. 160.

La semejanza está ahora en función de la alteridad. El otro es mi “semejante” porque “posee los más abstractos e imprescindibles atributos del ser humano”. Sé que siente, que quiere, etc., pero “ignoro por completo qué siente, qué quiere, cuál es la trayectoria de su vida, a qué aspira, qué normas sigue su conducta”. Es sobre todo mi “semejante” porque, a diferencia de los animales, “es capaz de responderme con sus reacciones en un nivel aproximadamente igual al de mis acciones”, de “co-responderme o reciprocarme”²². Pero desconozco cuál va a ser su respuesta.

El otro es mi semejante pero no es como yo: es otro. Y en tanto que otro interfiere con su mera presencia y con su modo distinto de ver la realidad. Su presencia comienza por ser “molesta” e inquietante: me pone en guardia. En mi mundo “asoma un peligro: *el otro hombre*”. Tengo que anticipar su reacción y “no tengo más remedio en mi trato con él que *comenzar* por una aproximación cautelosa”. Incluso “me obliga en mi aproximación a él a ponerme en lo peor, a anticipar su posible reacción hostil y feroz”²³. El otro es “constitutivamente peligroso”. A su modo “todo *otro* ser humano nos es peligroso”. Peligro significa aquí incertidumbre, riesgo: “lo peligroso no es resueltamente malo y adverso” sino que “puede ser lo contrario, benéfico y feliz”, pero para saberlo hay que ponerlo a prueba, hay que “experimentarlo”²⁴. El olvido de la “periculosidad básica” del otro ha sido “la causa mayor de los sufrimientos y catástrofes que en los últimos treinta y cinco años venimos sufriendo”, que “hizo a los europeos perder el alerta sin el cual los humanos no pueden, no tienen derecho a vivir”²⁵.

La vida con los otros, que tienen “un modo de ser propio y peculiar” que es “incoincidente con el mío”, es una “efectiva lucha”, un “choque constante”. La armonía de los que conviven “es sólo un equilibrio resultante, un buen acomodo y adaptación mutua a que han llegado después de haber recibido cada uno los innumerables impactos y choques con el otro”²⁶.

Precisamente en el “choque” y en el “forcejeo” con el otro me descubro a mí mismo, pues “contra lo que pudiera creerse, la primera persona es la última en aparecer”. El hombre “originario” es el otro que vive con nosotros. Me veo a mí mismo a través de la

²² *Ibidem*, pp. 181 y 179.

²³ *Ibidem*, pp. 137, 183 y 188.

²⁴ *Ibidem*, pp. 188 y 189.

²⁵ *Ibidem*, p. 189.

²⁶ *Ibidem*, p. 190.

mirada de los otros. El yo se va perfilando en el trato con los otros. En el escenario de la vida “es nuestro yo el último personaje que aparece”²⁷.

Esto es lo inverso de lo que proponía el idealismo, que comenzaba con el yo, y a partir de su anclaje firmemente establecido deducía todo lo demás. Pero el yo no es el postulado, lo ya dado, sino el resultado de la interacción. Viviendo con los otros surgirá “la sorpresa que es el yo”. Pues “averiguamos que somos yo después y gracias a que hemos conocido antes los *tú*s, nuestros *tú*s, en el choque con ellos, en la lucha” que es la relación social. De modo que “el *ego* concreto nace como *alter tu*”²⁸.

La alteridad forma también parte de nosotros mismos porque vivir es poder ser otro y llegar a serlo efectivamente. El hombre “no tiene un ser fijo o fijado: su ser es precisamente libertad de ser”. Por eso “mientras vive puede siempre ser distinto de lo que ha sido hasta aquel momento; más aún, es de hecho siempre más o menos distinto”. Pues “la vida es cambio; se está en cada nuevo instante siendo algo distinto del que se era, por tanto sin ser nunca definitivamente *sí mismo*”²⁹.

En la convivencia producimos “*algo así como* un mundo común y objetivo”, un mundo “valedero universalmente, es decir, para todos”. Pero la unanimidad es más supuesta que real. De hecho “sólo coincidimos en la visión de ciertos gruesos y toscos componentes del mundo”. Basta con que la lista de las coincidencias y la lista de las discrepancias vayan “compensándose”. Basta con que haya un “torso de coincidencias” que sea “suficiente para que de hecho creamos todos los hombres vivir en un mismo y único mundo”³⁰.

Lo que llamamos mundo es “una inmensa conjetura que en nuestra convivencia vamos haciendo”. Como tal conjetura es “siempre problemática”. Es un “mundo presunto o verosímil” que tiene la “pseudo-realidad” de la “convencionalidad”. En gran medida “no me es patente sino presunto y, por ello, preconjetural”³¹.

Este mundo construido “no tiene una realidad incuestionable, es sólo más o menos verosímil, en muchas de sus partes ilusorio”. Por eso “me impone el deber no ético sino vital de someterlo periódicamente a depuraciones a fin de que sus cosas queden puestas

²⁷ *Ibidem*, pp. 153 y 181.

²⁸ *Ibidem*, pp. 174, 194 y 196.

²⁹ *Ibidem*, pp. 186 y 187.

³⁰ *Ibidem*, pp. 151 y 152.

³¹ *Ibidem*, pp. 176 y 178.

en su punto, cada una con el coeficiente de realidad o irrealidad que le corresponde”. Del mundo humanizado de la “convencionalidad circundante” forma parte el derecho³². De la perspectiva orteguiana se pueden extraer al menos cinco aspectos relevantes para el problema de los inmigrantes y de los refugiados.

En primer lugar, poner el acento en la alteridad nos hace ver que la *experiencia del extranjero* no es un hecho excepcional sino lo habitual en la vida cotidiana. Los otros son siempre extranjeros. Yo mismo soy extranjero. La figura del inmigrante o del refugiado es una manifestación más de la extranjería constitutiva de la convivencia. Y es posible que personas con las que siempre hemos vivido sean para nosotros más extrañas que las que vienen de otras partes del mundo.

En segundo lugar, el otro es constitutivamente peligroso. La advertencia de Ortega no extrañará a los juristas. El moralista puede ser ingenuo y predicar la bondad, pero el jurista sería un frívolo si no tuviera presente la potencial conflictividad del ser humano. Pero los riesgos que corremos con los inmigrantes pueden no ser mayores que los que proceden de nuestro vecino. Y las principales amenazas a nuestro modo de vida pueden venir de ciertos aspectos de la dinámica económica y de ciertas ideologías de nuestro propio mundo occidental. La necesidad de estar alerta implica también no entregarse al sentimentalismo, explosión de emociones (tanto de aceptación como de rechazo del otro) sin el contrapeso de un análisis de los hechos, del juicio crítico y del sentido de la responsabilidad.

En tercer lugar, la comunicación con el otro es *problemática* y *paradójica*. La sensación de comunicación fluida que tenemos con nuestros compatriotas puede deberse a que apenas nos comunicamos con ellos. En la convivencia nos habituamos los unos a los otros. En su mayoría sólo son “gente”, en el sentido de masa indiferenciada, pero no se destacan como un tú al que interpelar. Presuponemos que nos entendemos porque coexistimos y nos relacionamos superficialmente. Si intentáramos comunicarnos comprobaríamos que en ocasiones puede resultar más difícil que con personas que no hablan nuestro idioma o están recién llegadas a nuestro mundo.

La comunicación entre *ego* y *alter* conecta mundos distintos. No es un recorrido homogéneo, de *ego* a *ego*, sino una trayectoria más o menos accidentada. Exige atravesar diferencias. Se establece en resistencia a la incomunicación y siempre hay un núcleo de incomunicación alojado en ella. La comunicación no equivale a consenso ni

³² *Ibidem*, pp. 178 y 179.

tiende al acuerdo. Es co-respondencia: el otro me responde, quizá con el rechazo, o con otra propuesta. En sus mejores momentos no está hecha de acuerdos, de reiteraciones y corroboraciones, sino de sorpresas.

La comunicación que articula la convivencia no es el traslado de un bloque de sentido ya empaquetado, que *ego* remite a *alter*, y que éste acepta o rechaza. No es como un servicio postal. No es como una transferencia bancaria. Entrar en comunicación es abrirse a un *proceso de transformaciones* que redefine tanto al *ego* como al *alter*. Y su contenido no preexiste: se genera dentro del mismo proceso comunicativo y está sujeto a reformulaciones. El sentido se desplaza y arrastra a los que intervienen.

En cuarto lugar, la necesidad de anticipar la respuesta del otro nos lleva a plantear la dimensión de las *expectativas*, con lo que se pasa de un planteamiento intersubjetivo a una visión del sistema social. La relación entre *ego* y *alter* genera un intercambio de expectativas. Cada uno anticipa cómo será el otro y presupone lo que hará. En función de esto plantea su propia posición y su acción. Las expectativas prefiguran al otro (como la precomprensión en la hermenéutica, o el prejuicio en la toma de decisiones). Son marcos de referencia que funcionan como *esquemas de orientación*. Todo va a depender de cómo nos figuramos que es el otro. El otro queda configurado desde la expectativa que de él nos hacemos, que se irá reajustando en el transcurso de la observación y el trato. Las expectativas elaboran un *planteamiento del otro*.

Pero las expectativas están condicionadas socialmente³³. Son conjeturas y convenciones. En toda sociedad hay redes y estructuras de expectativas. Hay que contar con una “economía de las expectativas”: una producción, distribución y gestión de expectativas. Las categorías sociales de percepción orientan decisivamente nuestra experiencia. ¿Qué esperamos del otro, que esperamos de nosotros mismos, que esperamos que el otro espere de nosotros? No son simplemente cuestiones personales pues toda sociedad promueve expectativas, simplifica, propone esquemas prefabricados

³³ El concepto de expectativa tiene gran importancia en T. PARSONS, *El sistema social*, trad. de J. Jiménez y J. Cazorla, Alianza, Madrid, 1999, pues “es una propiedad de la acción no consistir en ‘respuestas’ *ad hoc* a ‘estímulos’ particulares de la situación; por el contrario, el actor desarrolla un *sistema* de ‘expectativas’ en relación con los diferentes objetos de la situación” (p. 18). Y “parte de la expectativa del ego –en muchos casos, la parte más crucial– consiste en la *reacción* probable del alter a la acción posible del ego; reacción que puede anticiparse y, por ello, afectar a las propias elecciones del ego” (p. 19). Sobre la relación de las expectativas con el procesamiento social de sentido cfr. N. LUHMANN, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, trad. de S. Pappe y B. Erker, Anthropos, Barcelona, 1998, pp. 107 y ss. Las expectativas son selectivas y transmiten complejidad organizada, pero los sistemas autorreferenciales efectúan también una “continua reorganización de la expectativa” (pp. 107-108). Es necesario construir expectativas sobre expectativas (cfr. pp. 277 y ss.). Cfr. también ID., *Rechtssoziologie*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1987, pp. 33 y ss.

y los pone en circulación. Desde las expectativas se proporcionan horizontes de sentido y se elaboran significados. Por eso la problemática del inmigrante requiere una *política de las expectativas*.

Y, por último, en quinto lugar, el mundo común que nos permite convivir no está basado en la unanimidad. Es una articulación de mundos inconmensurables. Se puede convivir respetando las diferencias. Pero la convivencia acaba fracasando si se reduce a mera coexistencia. Es preciso abrirse a la experiencia de la diferencia, a la alteridad fecunda de las posiciones que se provocan y se estimulan recíprocamente. No se trata de una convergencia (como en ciertas teorías del diálogo y de la comunicación) sino de saber mantener una “conversación” y una cooperación.

El mundo común es un mundo convencional hecho de conjeturas, de presunciones, de ilusiones y de revisiones. Es un lugar de encuentros y un *compensador* de diferencias. Para que funcione es necesario tener *proyectos* comunes con los que nos imaginemos viviendo juntos. No se trata de idearios ni de programas sino de esquemas de mundo con horizonte de futuro. La idea de proyecto, tan importante en Ortega, implica mucho más que un acuerdo en torno a una serie de principios constitucionales básicos. Exige generar dinámicas que ilusionen, impulsos, estímulos para la acción.